

«ПЕРШИЙ КРУПНИЙ ЖІНОЧИЙ ВНЕСОК В ЕТНОГРАФІЮ»: СОФІЯ ЧЕРНЯВСЬКА

Людмила Іваннікова

УДК 39(092)

У статті вперше в історії української фольклористики розглянуто науковий доробок маловідомої збирачки фольклору Херсонщини. Автор дав оцінку її праці з погляду сучасної науки, зосередив увагу на малодосліджених явищах традиційної культури, які зафіксувала С. Чернявська, зокрема, проводи до війська, вірування про перетворення води на вино тощо; ввів у науковий обіг фольклористики записи легенд, зроблені в XVII ст.

Ключові слова: фольклор Південної України, пісенні новотвори, історія фольклористики.

For the first time in the history of Ukrainian folklore studies, the article considers the scientific contribution of a little-known collector of the Khersonshchyna folklore, Sofiya Cherniavska. The authoress gives an evaluation of her work from modern science's point of view. She focuses on scantily explored phenomena of traditional culture recorded by the collector, in particular, send-off to army, beliefs on the transformation of water into wine, etc. She also introduces records of legends made in the XVIIth century into scientific circulation of folklore studies.

Keywords: Folklore of Southern Ukraine, song novelties, history of folklore studies.

«Перший крупний жіночий внесок в етнографію» — ці слова Миколи Сумцова, виголошені в праці «Современная малорусская этнография» [9, с. 23], безпосередньо стосуються фольклорного збірника Софії Андріївни Чернявської «Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии», опублікованого в п'ятому томі «Сборника Харьковского историко-филологического общества» [12] та окремим відтиском у 1893 році. Варто зазначити, що праця М. Сумцова була першою спробою написання історії української фольклористики та етнографії, у ній він приділив увагу всім відомим на той час збирачам і дослідникам фольклору, чиї надбання були вже опубліковані й доступні широкому загалу як через окремі видання, так і через сторінки періодики. Безперечно, тоді учений ще не міг знати про неопубліковані багаті зібрання фольклорних та етнографічних матеріалів Марка Вовчка, Ганни Барвінок, Олени Пчілки, Марії Грінченкової, Людмили Василевської, Софії Тобілевич та ін. Однак показовим є той факт, що М. Сумцов ставить С. Чернявську в один ряд з видатними польськими фольклористками — Юзефою Мошинською, Софією Рокосовською, Марією Томашевською, В. Маліновською, — зазначаючи, між іншим, що «по полноте и содержа-

тельности сборник г-жи Ч[ернявской] уступает лишь сборникам г-жи Мошинской на польском языке» [9, с. 23].

Хоча праця С. Чернявської була поцінована ще за її життя, а сама дослідниця поставлена в ряд з найвидатнішими сучасницями, проте її постать досі залишається невідомою: жодної статті, некролога, не увінчалися успіхом і власні пошуки авторки статті. Навіть сам збірник практично не містить інформації про його упорядницю. Можна лише припустити, що вона була вчителькою земської або церковно-парафіяльної школи, можливо, й уродженкою села Білозерка. Адже в «Історії міст і сіл Української РСР» згадується якась Г. Чернявська, котра разом з іншими дівчатами стала на захист села в роки Другої світової війни [3, с. 191–202].

С. Чернявська збирала матеріали протягом 1888–1889 років, більшість фольклорних текстів були записані безпосередньо з уст жінок, чоловіків, дівчат і парубків, що засвідчує довіру односельців до збирачки та знання нею усної традиції свого села.

Високий рівень освіченості Софії Андріївни, її обізнаності з науковою літературою демонструє той факт, що фольклористка працювала за етнографічною програмою Російського географічного товариства, згідно з нею й упорядковувала свої

матеріали. Тож, відповідно до структури запитальника, збірник С. Чернявської складається з двох розділів: 1) обряди та повір'я; 2) пісні. На початку подано коротенький опис села, у якому йдеться про типові прізвища і прізвиська його мешканців, народні промисли, одяг, форми дозвілля, норми моралі, вірування та повір'я білозерців, наведено кілька демонологічних легенд (про хвороби, про блуд, про відьом). Окремі легенди (про цвіт папороті, про скарби, про русалок, про Воскресіння Христа) вписані в народний календар, оскільки їх сюжети прив'язані до конкретних рокових свят. Детально описані звичаї та обряди, пов'язані з головними святами річного циклу (цікаві повідомлення про проведення обряду «колodka», святкування Переполовнення, Храмових свят, є оригінальні зразки дівочих ворожінь). При цьому обряд проводів рекрута, який відбувався у строго визначений час, С. Чернявська також описує в структурі народного календаря.

Щодо пісень, то найбільшу добірку складають весільні (112 зразків), подані в порядку проведення обряду, також уміщено 20 календарних (9 колядок, 7 щедрівок, 3 веснянки, 1 обжинкова), 10 історичних (про руйнування Січі, про Нечая, про Саву Чалого), далі — козацькі, гайдамацькі, розбійницькі, рекрутські, солдатські, чумацькі, сирітські, побутові, строкові, балади тощо. Загалом опубліковано 93 позаобрядові пісні.

Варто зазначити, що зібрання С. Чернявської було набагато повнішим. Про це дізнаємося з передмови до розділу «Пісні», автором якої, можливо, є Олександр Русов, адже він, як редактор, готував до друку цей збірник, робив численні посилання на варіанти в інших виданнях. Та згідно з едиційними принципами кінця XIX ст., які були вироблені Південно-Західним відділом Російського географічного товариства і яких дотримувалося також і Харківське історико-філологічне товариство, до друку відбиралися лише ті пісні, які або не мали варіантів, або сильно відрізнялися від раніше опублікованих: «Предлагаемый вниманию читателей сборник г-жи Чернявской в виду того, что в нем встретилось довольно песен, опубликованных уже не

раз в разных изданиях, печатается не весь, а во многих случаях с указанием лишь на страницы более известных изданий этнографического материала, главным образом изданий Максимовича, Антоновича и Драгоманова, Трудов экспедиции в Юго-Западный край Чубинского, также сборников Гулака, Коципинского и г. Лысенка» [12, с. 113]. Дізнаємося також про те, що С. Чернявська записала повний весільний обряд у с. Білозерка, який також не був опублікований: «Свадебные песни печатаются целиком с указанием на страницы других изданий, но без описания действий, которые в *большинстве* [виділення наше. — Л. І.] оказались тождественными» [12, с. 113].

М. Сумцов найбільшою цінністю збірки С. Чернявської вважав пісні [9, с. 23], а от календарні звичаї назвав малоцікавими, адже, на його думку, цей пласт фольклору широко представлений у зібраннях попередників — П. Чубинського, О. Терещенка, В. Камінського [9, с. 23].

На противагу йому рецензент з «Этнографического обозрения» Євгеній Ляцький назвав описані календарні свята цікавими, а збірку пісень — багатою, особливо відзначивши пісні історичні як джерела до пізнання минулого с. Білозерка. Так, у рецензії на п'ятий том «Сборника...» він писав: «Большой этнографический интерес представляет и работа С. А. Чернявской "Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губ."». Она включает в себе краткий очерк жизни и некоторые стороны быта белозерских обитателей, любопытный дневник народных обычаев и богатое собрание песен» [4, с. 166]. Є. Ляцький висловив побажання, щоб у наступних подібних працях авторка більшу увагу звертала на сферу народних вірувань, а також на економічні умови селянського побуту [4, с. 166].

З «Історії міст і сіл Української РСР» дізнаємося, що с. Білозерка (тепер — селище міського типу, з 1939 р. — центр Білозерського р-ну Херсонської обл.), засноване 1780 року, розташоване на березі Білого озера, яке й дало йому назву. Колись на цьому місці був родовий маєток херсонської гілки багатих землевласників Ска-

довських. У XIX ст. село стало центром Білозерської волості й налічувало понад 300 дворів. Першопоселенцями села Білозерка були колишні запорожці із зимівника, розташованого поблизу села, біля кургану Кебиха. Однак більшість мешканців усе ж становили переселенці з Правобережної України [3, с. 191–192]. Такі свідчення подала і С. Чернявська. Ця інформація надзвичайно важлива для вивчення динаміки фольклорної традиції села.

Варто зазначити, що С. Чернявська не одна записувала пісні у своєму селі. Буквально в той же період, а саме 1886 року, там побував Дмитро Яворницький і зафіксував від селянина Д. І. Чумака кілька історичних пісень [3, с. 194], які опублікував 1906 року у збірнику «Малороссийские народные песни» [13, с. 629–631; 636–640]. Це були пісні про Нечая, про Саву Чалого, про запорожців у польському полоні. Усі вони були зафіксовані й С. Чернявською, що свідчить про активне побутування цих творів у вказаному фольклорному осередку [12, с. 135–136].

Цікаво, що пісня про Нечая в запису Д. Яворницького має контамінований характер, власне складена з двох пісень, які у збірці С. Чернявської подані як окремі твори: «Тамань» [12, с. 134] та «Пісня про Нечая» [12, с. 135]. Натомість варіант про Саву Чалого більш розлогий і наповнений драматичними подробицями, має суттєві текстологічні розбіжності із записом С. Чернявської. Порівнюючи їх, можна простежити динаміку усної традиції села, зокрема процеси контамінації та трансляції в межах осередку, від одного носія до іншого.

Так, у процесі контамінації пісні про Нечая з піснею «Тамань» спочатку було здійснено узагальнення, відчуження від конкретної події, що спричинила появу пісні, шляхом випускання тих рядків, де йдеться про конкретні факти та імена, які, очевидно, вже давно стерлися з активної народної пам'яті:

У городи та у Тамани
На мальованном замку
Ох сыдыть, сыдыть
Козак на прикови
Та за Аниоту-коханку.

Ох сыдыть козак,
Сыдыть на прыкови
Та тяжко-важко вздыхае.
Ох коло ёго Аниоточка ёго
Та бривонькамы моргае [12, с. 135].

У Д. Яворницького: «...Та за дивку-коханку» [13, с. 629].

Далі йде спільна частина — нарікання козака на свою долю, і саме тут, очевидно, завдяки однакової ритмомелодії вірша, й додається власне текст пісні про Нечая, але без початку, який насправді є початком пісні про Супруна («Ох не знав козак / Ох не знав Нечай / А як славонькы зажыты / Ох зибрав військо / Славне запорожське / Та пишов орды быты») [12, с. 135].

Пісню про Нечая, записану С. Чернявською, особливо виділив у своїй короткій статті М. Сумцов, звернувши увагу на присутній у ній мотив богатирського епосу, щоправда, він вважав його запозиченням з казок про відьом: «Местами в исторических песнях попадают любопытные мелочи, напр.: в думе про Нечая сказочный мотив о полете Нечая выше дерева, взятый из сказок о ведьмах» [9, с. 23]. Насправді ж це пряме запозичення із фантастичних казок про богатира та його коня:

— Ох и як тебе, казаче Нечаяу,
Ох як тебе несты:
Чи повыще дерева,
Чи поныже дерева,
Чи посереды дерева?
— Ох и несы мене ты, буланый коню,
Ни повыще дерева,
Ни поныже дерева,
А посереды дерева! [12, с. 135].

Варіант Д. Яворницького, очевидно, був записаний під час виконання, бо має стрункішу ритмоструктуру:

Несы ж мене ты, вороный коню,
не повыще древа,
Не повыще древа, не поныще древа,
а посеред древа [13, с. 630].

Про значну популярність у Степовій Україні пісні про Саву Чалого яскраво свідчить фікса-

ція в один і той самий час на терені одного села двох абсолютно відмінних її варіантів! Варіант, зафіксований Д. Яворницьким, повніший аж на 40 рядків! У варіанті С. Чернявської є ще 6 рядків, яких нема в тексті Д. Яворницького. Спільні, та й то з варіаціями, лише 24 строфи із 64 у запису Д. Яворницького. Це може свідчити лише про особливості сольного виконання Д. Чумака, збереженість історичного фольклору в чоловічому репертуарі (від кого записала цей твір С. Чернявська, вона не вказує).

Видання С. Чернявської залишається важливим і для сучасної науки. Навіть на початку ХХІ ст. відомий фольклорист і літературознавець Степан Мишанич писав про цей збірник з великим пієтетом як про досконалий зразок локально-монографічного дослідження фольклору одного села, назвав його «пісенною монографією», що врятувала від забуття окремі пласти фольклору, довела його безкінечну живучість та безперервність фольклорного процесу [7, с. 68–69].

Дійсно, у збірнику С. Чернявської є фрагменти, цікаві навіть з погляду сучасності, на яких варто зупинитися детальніше.

Так, у народному календарі знаходимо деякі відомості, що проливають світло на давнозабуті явища або є першими згадками про інновації в традиційній культурі, які з'явилися наприкінці ХІХ ст. під впливом міста. Зокрема, з'ясовується походження загальновідомої назви «проводи», що побутує переважно на Правобережній Україні (на відміну від «гробки», «радуниця», характерних для Лівобережжя): «Мертвые бывають на земле до того дня Фоминой недели, в который их поминают, вот почему этот день называется проводами» [12, с. 95]. Зафіксовано також відомості про збереженість на кінець ХІХ ст. у с. Білозерка старовинного українського звичаю «ралець», що активно побутував у ХVІІ–ХVІІІ ст. в Гетьманщині та на Запорозжжі: «На первый день крестьяне ходят христосоваться к пану, каждый несет калач и крашанку» [12, с. 95]. На Переполовненні необхідно було облити святою водою жінок і дівчат, серед яких могла бути і відьма, — тоді вже вона не посміла б затримувати дощів [12, с. 96].

На Симона Зилота (23 травня н. ст.) гуляли баби: вони наливали в переріз (половина перерізаної упоперек бочки [1, с. 135]) холодну воду, накидали туди різні трави і купали одну одну в одязі, тимчасом п'ючи горілку і співаючи різних пісень [12, с. 97].

Тут же знаходимо відомості і про святкування 1 Травня (яке насправді за н. ст. випадало на 14-те). Цікаво, що ця інновація ввійшла в традиційну сільську культуру з міського, панського середовища: «У белозерских крестьян вошло в обыкновение справлять 1-е Мая. Они собираются у себя в садочках или же в огородах, пьют чай, едят пироги, жаркое, хворост, ушки, т. е. из теста пустые вареники, слепленные ушками, едят их с маслом. Пьют водку, вино, пиво. Справляют 1-е Мая большей частью богатые, но и многие бедные не отстают от них. Девушки и парни собираются в чьем-нибудь садике и справляют 1-е Мая отдельно от женатых крестьян» [12, с. 97].

Цікаві описи косовиці та жнив [12, с. 99–100], Храмового свята [12, с. 101], а також обряду «проводи в рекрути», який у с. Білозерка відбувався в середині листопада (початок грудня за н. ст.). Яскраві прояви антиповедінки дозволяють зарахувати його до традиційних обрядів переходу: «С того дня, как объявят, кому идти, идущие хлопцы начинают гулять, и нет им ни в чем запрета: случается, что в кабаке и стены ломают, и стекла и посуду побьют, и сами страшно подерутся — все им прощают» [12, с. 106]. Отже, і рекрутські пісні за функціональним принципом слід було б зарахувати до обрядових, однак вони подані упорядницею окремим блоком, поруч із солдатськими [12, с. 139–143].

Хоча Василь Милорадович у статті «Прощание рекрута и рекрутские песни в Лубенском уезде Полтавской губернии» [6, с. 80–84] і зазначив, що родички рекрута, жінки та дівчата, вечорами шили йому білизну, співаючи при цьому рекрутських пісень (до речі, опис обряду, здійснений В. Милорадовичем, ще більше підтверджує нашу думку: на Полтавщині він був майже ідентичний із похоронним обрядом). Ці ж самі пісні виконувалися

і на святкових досвітках, які організовували парубки та дівчата на честь рекрута [6, с. 80].

С. Чернявська зафіксувала у с. Білозерка й ще одне реліктове вірування — про перетворення води на вино у криницях та річках напередодні Нового року та Богоявлення. Наведемо повністю цей уривок з розділу «Обряди та повір'я»: «Некоторые говорят, что вечером под Новый год бывает такая минута, когда вода превращается в вино. Когда я спросила, как же это может быть, то мне ответили: “А так, в такую минуту станешь пить воду, а у роти тоби неначе вино, а не вода”. Другие же говорят, что вода делается вином не под Новый год, а на Крещение. По этому поводу один старик рассказал мне, что у одной семьи на Крещение вечером на стало воды. Хозяин послал свою дочь по воду к речке. Принесла она два ведра. Напился хозяин воды и чувствует, что пьет вино; дал он другим напиться, и те чувствуют, что пьют вино; тогда хозяин послал еще свою дочь по воду, но в этот раз дочка принесла уже не вина, а воды. “Значит, прошла та минута”, — объяснил мне старик» [12, с. 111].

Подібні вірування були поширені на теренах Карпат у західних і східних слов'ян — поляків, сербів, русинів. До сакральних моментів, крім Нового року та Богоявлення, зараховувалися ще Навечір'я Різдва, Страсна п'ятниця. Так, М. Толстой в енциклопедії «Славянские древности» зазначив, що «карпатские русины в полночь на Рождество ходили пробовать в ручье воду — не превратилась ли она в вино, а поляки за ужином в сочельник, когда пили воду, говорили, что пьют вино. Сербь в Груше веровали, что в ночь на Крещение отворяются небеса, реки и ручьи останавливаются, а воды превращаются в вино» [10, с. 373].

В Україні ці вірування локалізувалися на Поділлі, звідки, очевидно, разом із переселенням мешканців були трансльовані на Херсонщину. На наш погляд, запис С. Чернявської дублює текст, зафіксований Степаном Руданським і опублікований у збірнику М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы»: «На Багатий вечір буває така година, що вся вода

переміняється в вино. І була, кажуть, їдна така щаслива дівчина, що поспіла якраз у таку годину до криниці і як набрала води, то принесла додому, то в їднім відрі була вода, а в другім вино. Така то вже година була» [5, с. 144]¹.

Такі рідкісні фіксації свідчать про зникання вірування вже в другій половині ХІХ ст. Однак є дані, що воно поширене було по всій Україні й активно побутувало в першій половині ХVІІ ст. на Київщині. Джерелом цих відомостей можуть бути ще не залучені до обігу фольклористичної науки «Власноручні записки» та «Требник» святителя Петра Могили, де він писав про перетворення води на вино як про знамення Божі, явлені у православній церкві (не слід забувати про специфіку подачі й трактування фольклорних текстів у літописах та духовній літературі). У «Записках...» святитель зафіксував розповідь мешканців села Рубежівка поблизу Києва, подружжя Третьяків, про перетворення освяченої ним самим води у вино, що відбулося 1630 року. «Року 1630, того ж місяця [липня. — Л. І.], в другий день, коли був я в тому ж селі, прийшли до мене обоє, Третьяк і жінка його, несучи посудину з водою, і повідомили мені, що вода та, яку я минулого літа на освяченні дому освятив, на вино перетворилася. Я ж здивувався, узяв посудину і, вдихнувши, відчув винні пахощі, скуштував — і ось смак, як у волоського вина. Сказав же до них (ще більше здивувавшись), чи це дійсно вода перетворилася на вино, бо я не вірю, що тут була вода, але здається мені, що волоське вино. Вони ж почали з клятвою промовляти, що цього року навіть не бачили в себе в домі вина, і в посудині цій також ніколи вина не було, і це не вино, а вода, яку ти освятив минулого літа»² [8, с. 113]. Святитель забрав собі ту дивну воду, і довго зберігалася вона, не псуючись, і мала запах і смак вина, як і спочатку [8, с. 114].

Про такі ж чуда повідомив Петро Могила і в «Требнику» 1646 року, у повчанні про Богоявленську святу воду. Крім вищезгаданої, він навів ще три розповіді, почуті ним від різних людей, про перетворення на вино води, освяченої вже в Навечір'я Богоявлення: архимандритом Михайлівського Золотоверхого

монастиря Іовом Борецьким 1626 року; ігуменом цього ж монастиря Філофеєм Кизаркевичем 1620 року; а також розповідь про воду, набрану 1641 року на Богоявлення у церкві Гостомельській [11, с. 30–31]. Дозволимо собі процитувати один з уривків: «Архіерействующому Іову Борецькому один з благородних мужів року 1626 приніс воду, яку він сам у Навечір'я Богоявлення в церкві святого Архистратига Михаїла Золотоверхій тим архіереєм освячену набрав і, довгий час у домі його бережена, на вино вона перетворилася. І віддаючи архіерею вино, що з води утворилося, з клятвою розповів, що ось вода, яку ти освятив, на вино перетворилася. Вигляд цього вина був водяний, але смак і пахощі винні» [11, с. 30].

Як бачимо, структура всіх цих текстів ідентична: імпліцитний оповідач набирає в посудину освячену воду й ховає її. Забуває про неї на певний час, а потім випадково знаходить і виявляє, що вона стала вином. Повідомляє про це духовенству, з клятвою запевняючи, що над нею ніяких дій не здійснював. Духівник забирає вино і довго зберігає його в себе. Показове і те, що сам Петро Могила, а також архімандрит Іов сумнівалися в походженні цього вина, тому й вимагали присяги від своїх «респондентів». Отже, за всіма ознаками, це є не що інше, як фольклорний текст у кількох варіантах, поширений в околицях Києва: Рубежівка, Гостомель, Рожів (?) — на маєстностях Михайлівського Золотоверхого монастиря. Не виключено, що «Требник» Петра Могили, який був у церковному вжитку, сприяв консервації цих вірувань аж до XIX ст., однак самі тексти трансформувалися і, вийшовши за церковну браму, стали частиною усної традиції, тож природно, що в пізніших оповідях воду набирали вже не в храмі, а з криниці, додалися інші побутові реалії. Єдина ланка, що об'єднує ці тексти, — це мотив чистої води, схожої на вино лише за смаком і запахом: «Вигляд цього вина був водяний, але смак і пахощі винні» [11, с. 30]; «Напился хозяин воды и чувствует, что пьет вино» [12, с. 111] (тобто за виглядом не можна було відрізнити воду від вина).

Збірник пісень дає цікаву інформацію про динаміку музичної традиції села. Так, на кі-

нець XIX ст., незважаючи на сильні іноетнічні впливи, все ж найбільш консервативними і найбільш довершеними з погляду поетики залишалися пісні обрядові (весільні, календарні), історичні, чумацькі, як не дивно, розбійницькі, балади, пісні про кохання, сирітські, строкові. Переважна більшість необрядових пісень мають лише незначні чужорідні їм вкраплення на рівні окремих лексем («зорюшка», «травушка», «покритушка молода», «до дівчини Марфушки» тощо). Це пісні, у яких оспівані найкращі людські почуття, козацький побут, фантастичні події баладного змісту. Проте в міру того, як змінювалася соціальна обстановка в селі, а з нею й норми моралі, змінювалася і поетична структура та зміст пісень, їхня образна система. Текстологічні новотвори, що виникли внаслідок запозичень і контамінацій з чужорідними елементами, характеризуються жанровим і поетичним еkleктизмом як у формі, так і у змісті, а ще більше — у мові самих текстів. Як тільки в селі замість козаків з'явилися «гусары молоды», у піснях почали відтворюватися їхні мова та цінності: «в саду лыстышки шумлять», кінь «не исть, не пьеть, копитами землю бьеть», «ах ты мать сыра земля», «ах рада б я, друг, принять» тощо [12, с. 151–152].

Ось, наприклад, як виглядає на новий московський лад стара пісня «Ой на горі світ біленький» (відома на мелодію танцю «Баламут»):

Лучче б тебе не знала,
Незнакомая була,
Серце б мое нестрадало,
Жизнь покойная була.
Бровы чорни, як шнурочок,
Глаза кари, як терночок (!)
Лычко биле румьяное,
Сердце мое камьяное [12, с. 149].

Або ось які палкі почуття влилися в українську усну традицію з московського купецького середовища:

А до Кати Ваня ходе,
Без роцоту деньги носе:
Когда не рубль, то полтыну,
Когда сыною бумажку,

Колинкору на рубашку <...>
 Повив Катю на шляшчок
 Тай ударив у височок:
 Ой стой, Катя, не хылыся,
 Когда любышь, то любыся,
 Як не любышь, откажыся [12, с. 153].

Та найсильнішого впливу зазнали рекрутські пісні, які буквально змішалися з російськими солдатськими, що на формульному рівні вривалися в текстову структуру, руйнуючи та спотворюючи її. У них влилися численні формули російського фольклору, на кшталт «государське плаття», «наши новобранцы», «родному батюшке», «родной матери», «в глаза не выдать», «хоч сто рублей денег», «двести рублей денег», «на йому жупан тонков голубой», «бо мои кудри нарысованы», «в салдатушки», «пошли наши молодцы-ребята», «кудри забрывать», «денег не прймають», «есть у мене карман денег, — пойду выкуплюся», «нам Расеюшку видно» тощо [12, с. 139–143].

Ось зразок руйнації текстової тканини старої рекрутської пісні «Од Києва до села лежит дорожка нова», формули з якої використав у свій час Тарас Шевченко в поемі «Сон»:

А у вдовы — один сын,
 Дак той пишов пид аршин.
 Четь аршина не дойшов, —
 В солдатушки пишов.
 Стали лоба забрывать,
 Стала матенька рыдать.
 — Не плач, мате, не рыдай,
 Даром слезы не теряй,
 Тоди, мати, заплачеш,
 Як на коню побачиш,
 На конику, на коню,
 На черкескому сидлу [12, с. 139–140].

Спостережено і зафіксовано С. Чернявською й таке явище, як російські народні пісні,

адаптовані в українське фольклорне середовище. Яскравим прикладом цього є пісня «Ты калынушка, ты малынушка» [12, с. 143], що має контамінований характер. Перша частина — це російська солдатська пісня, у якій солдат просить офіцера відпустити його додому:

Ахвыщер-майор, отпусты домой,
 Отпусты домой к отцу-мать родной.
 Отцу-матеньки три подарочка,
 А жене своей три нагаечки.
 Бо жена мужа незнавыдела,
 Взяла гострый нож да зарезала,
 Под сладку яблонь та повесила.

Наступна частина — споріднений за ритмомелодикою і сюжетом текст, зміст якого немовби вмотивований попереднім уривком:

Выйшла в хату, сила за столом,
 Сила за столом з ясным соколом,
 Стала водку пить, стала слезы льить:
 «Ой горе, горе з таким мужем жить,
 Ой пйду я в сад да визьму назад,
 Вставай, мій мыль, бо вже свит билый,
 Ой ужеж бо ты та навесився,
 Сладких яблочек тай накушався,
 Разных пташечек тай наслушався»
 [12, с. 143].

У посторінковій примітці О. Русов зазначив, що варіанти цієї пісні є у «Великорусских песнях» П. Шейна.

Отже, як бачимо, збірник С. Чернявської характеризується багатством фольклорного та етнографічного матеріалу, відображає синхронний зріз усної традиції одного села, взаємодію в ній різних регіональних та етнічних культур, а в едиційному аспекті — методологію двох крупних наукових центрів — Російського географічного товариства та Харківського історико-філологічного товариства.

Примітки

¹ До слова, про подільський колорит у записах обрядів, звичаїв і фольклорних текстів свідчать не лише мотиви, формули, елементи сюжетів, а навіть лексика, що зберігає діалект-

ні особливості подільсько-волинських говорів: «высылише», «ныначе», «выдко», «повырнула», «крутось», «выдю», «мыни», «зымли» тощо.

² Тут і далі переклад авторки статті.

Джерела та література

1. Грінченко Б. Д. Словарь української мови : у 4 т. / зібрала редакція журналу «Киевская старина» ; упоряд. з додатком власного матеріалу Б. Грінченко. Репр. видання. Т. 3 : О–П / НАН України, Ін-т української мови. Київ : Наукова думка, 1996. 516 с.
2. Д. К. [Рец.] Современная малорусская этнография Н. Ф. Сумцова. *Записки Научного товарищества им. Т. Шевченка*. 1896. Т. 12. Кн. 4. С. 18–20.
3. Історія міст і сіл Української РСР : у 26 т. / Інститут історії АН УРСР ; головна редакція УРЕ УРСР ; редкол. тому: О. Є. Касьяненко (голова) та ін. Київ, 1972. Т. 21 : Херсонська обл. 687 с.
4. Ляцкий Е. [Рец.] Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 5. *Этнографическое обозрение*. 1894. № 1. С. 163–167.
5. Малорусские народные предания и рассказы / свод Михайла Драгоманова ; издание Юго-Западного отдела Императорского русского географического общества. Киев : Типография М. П. Фрица, 1876. 434 с.
6. Милорадович В. П. Прощание рекрута и рекрутские песни в Лубенском уезде Полтавской губернии. *Киевская старина*. 1897. № 7/8. С. 80–95.
7. Мишанич С. В. Локально-монографічне дослідження фольклору. *Фольклористичні та літературознавчі праці*. Донецьк : ДНУ, 2003. Т. 1. С. 67–87.
8. Могила П. С. Собственноручные записки Петра Могилы. 1) Сказания Петра Могилы о чудесных и замечательных явлениях в Церкви Православной (Южно-русской, молдо-влахийской и греческой). *Архив Юго-Западной России*. Киев, 1877. Ч. 1. Т. 7. С. 49–132.
9. Сумцов Н. Ф. С. А. Чернявская. *Современная малорусская этнография Н. Ф. Сумцова*. Киев, 1897. Ч. 2. С. 22–24.
10. Толстой Н. И. Вино. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* : в 5 т. / РАН. Ин-т славяновед. и балканистики ; под. ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А–Г. С. 373–374.
11. Требник Митрополита Петра Могили : [у 2 т.] Репр. видання. Київ : Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2011. Т. 2. 816 с.
12. Чернявская С. А. Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии / записанные Софией Андреевной Чернявской. *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. 1893. Т. 5. С. 82–166.
13. Эварницкий Д. И. Малороссийские народные песни, собранные в 1878–1905 гг. Екатеринбург : Типография губернского земства, 1906. XL + 772 с.

References

1. Hrinchenko B. (1996) *Slovar ukrayinskoyi movy* [Glossary of Ukrainian Language] (Reprint; compiled by the *Kyivan Past* editorial staff; collated and material-supplemented by B. Hrinchenko) (in Four Volumes) / NAS of Ukraine, Institute of Ukrainian Language. Kyiv: Naukova dumka, Vol. 3: О–П, 516 pp.
2. D. K. (1896) *Sovremennaya malorusskaya etnografiya N. F. Sumtsova* [Modern Little-Russian Ethnography by N. Sumtsov] (review). *Zapysky Naukovoho tovarystva im. T. Shevchenka* [Proceedings of the T. Shevchenko Scientific Society], Vol. 12, Book 4, pp. 18–20.
3. Kasyanenko O. (1972) *Istoriya mist i sil Ukrayinskoyi RSR: u 26 t.* [The History of Towns and Villages of the Ukrainian SSR: in 26 Volumes] (Kasyanenko O. (head of the volume's editorial board)) (editorial staff of the Ukrainian SSR's URE), Vol. 21: Kherson Region, 687 pp.
4. Liatskiy Ye. (1894) *Sbornik Kharkovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva, T. 5* [Collected Articles of the Kharkov Historical and Philological Society, Vol. 5]. *Etnograficheskoye obozreniye* [The Ethnographic Review], № 1, pp. 163–167.
5. M. Frits Typography (1876) *Malorusskiye narodnyye predaniya i rasskazy / svod Mikhayla Dragomanova* [Little-Russian Folk Legends and Stories / Combined by Mikhaylo Dragomanov] (an edition by the South-Western Division of the Imperial Russian Geographical Society). Kiev: M. Frits Typography, 434 pp.
6. Miloradovich V. (1897) *Proshchaniye rekruta i rekrutskiyeh peshi v Lubenskom uyezde Poltavskoy gubernii* [A Recruit's Leave-Parting and Recruit's Songs in Lubny District of Poltava Governorate]. *Kiyevskaya starina* [The Kyivan Past], № 7/8, pp. 80–95.
7. Myshanych S. (2003) *Lokalno-monografichne doslidzhennia folklore* [Local Monographic Studies of Folklore]. *Folklorystychni ta literaturoznavchi pratsi* [Folkloristic and Philological Papers]. Donetsk: DNU, Vol. 1, pp. 67–87.

8. Mogila P. (1877) *Sobstvennoruchyye zapiski Petra Mogily*. 1) Skazaniya Petra Mogily o chudesnyh i zamechatelnyh yavleniyah v Tserkvi Pravoslavnoy (Yuzhno-Russkoy, moldo-vlahiyskoy i grecheskoy) [Autographic Notes of Petro Mogila. 1) Petro Mogila's Stories on Miraculous and Wonderful Appearances in the Bosom of the Orthodox Church (of South Russia, Moldova and Wallachia, and Greece)]. *Arhiv Yugo-Zapadnoy Rossiya* [Archives of Southwestern Russia]. Kyiv, Part 1, Vol. 7, pp. 49–132.

9. Sumtsov N. (1897) S. A. Cherniavskaya. *Sovremennaya malorusskaya etnografiya N. F. Sumtsova* [Modern Little-Russian Ethnography of N. Sumtsov]. Kiev, Part 2, pp. 22–24.

10. Tolstoy N. (1995) Vino [Wine]. *Slavianskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar: v 5 t.* [The Slavonic Ancientry. An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes] (ed. N. Tolstoy) (RAS, Institute of Slavonic and Balkan Studies). Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya, Vol. 1: A–I, pp. 373–374.

11. Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church (2011) *Trebnyk Mytropolyta Petra Mohyla: u 2 t.* [The Euchology of Metropolitan Petro Mohyla: in Two Vols.] (Reprint). Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, Vol. 2, 816 pp.

12. Cherniavskaya S. (1893) *Obriady i pesni sela Belozerki Khersonskoy guberniya / zapisannyye Sofiyey Andreyevnoy Cherniavskoy* [Rituals and Songs of the Village of Belozerki, Kherson Governorate / Recorded by Sofiya Cherniavskaya]. *Sbornik Kharkovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva* [Collected Papers of the Kharkov Historical and Philological Society], Vol. 5, pp. 82–166.

13. Evarnitskiy D. (1906) *Malorossiyskiye narodnyye pesni, sobrannyye v 1878–1905 gg.* [Little-Russian Folk Songs Gathered through 1878–1905]. Yekaterinoslav: Governorate's Zemstvo, XL + 772 pp.

Summary

This is the first paper in modern historiography dealt with the scientific heritage of Sofiya Cherniavska, a little-known collector of folklore from Khersonshchyna. Her personality remains to be unknown, as there is no biographical information available. The authoress surmises that she hailed from the village of Bilozerka, where she collected material for her collection. The collection of folklore from the Bilozerka village was highly appreciated by her contemporaries. Mykola Sumtsov has put her name next to the most prominent names of folklore collectors. Lately, Cherniavska's folkloric heritage was highly appraised by Stepan Myshanych, who called it a singing monograph of a village.

The paper's authoress reviews the scientific achievements of S. Cherniavska from modern science's point of view. She primarily gives an assessment to scantily investigated phenomena of traditional culture, recorded by the collector and being at the time virtually disappearing. According to a programme, to which the collector stuck, all the materials were divided into two groups: ceremonies; and beliefs and song. Among the described rites, the following ones are of an interest: *Kolodiy*, *Perepolovennia*, 1st of May, dedication holiday, mowing celebration, harvest holiday, and send-off to army. There are original samples of maiden divinations. While considering send-off of a recruiter in more details, the paper's authoress proves that it belongs to the rites of passage, related to New Year and funeral ceremonies. A particular attention is drawn to the beliefs on the transformation of water into wine during Christmastide: from Christmas through New Year to the Epiphany. They were already disappearing in the late XIXth century, though being popular all over Ukraine back in the XVIIth century. Records of legends made in Kyiv in the 1620s to 1640s evidence this conclusion. The authoress traces the transformation of these beliefs. Among songs, the ritual, Cossack-historical songs have remained the most poetic and conservative in terms of textual study. The authoress parallels records of S. Chernaavska with records of D. Yavornytskyi made at the same time and in the same village, as well as focuses on variants, contaminated texts, and novelties.

Keywords: Folklore of Southern Ukraine, song novelties, history of folklore studies.